PERCORSI

LE RAGIONI DEL TORTO

LA CRITICA DI DESTRA ALLA DEMOCRAZIA

DOMENICO FISICHELLA

Perché un filone culturalmente significativo della destra è decisamente critico verso la democrazia? È l'argomento di questo saggio, che indaga la concezione dell'uomo, la visione della storia, l'idea della società alla radice del pensiero di destra alternativo alla democrazia. E perché quest'ultima viene considerata un regime politico incapace di durare, di reggere la sfida del tempo? Dove stanno i suoi fattori di debolezza intrinseca, al di là delle disfunzioni e delle crisi che ogni "forma di governo" può attraversare? E perché, secondo il pensiero critico di destra, prima o poi democrazia e interesse nazionale entrano in rotta di collisione?

Lire 10.000

Domenico Fisichella

Le ragioni del torto
La critica di destra alla democrazia

Roma, 1997
ISBN 88-86812-39-6

INDICE

INTRODUZIONE

La democrazia è un insieme di metodi (elettorali, decisionali, legislativi) ancorato a talune premesse di valori includenti una qualche visione dell'uomo, della storia, della società. Come tale, costituisce una delle diverse forme per il governo della *polis*, comunità, Stato, nazione. Nel trascorrere dalla "democrazia degli antichi" alla "democrazia dei moderni" è possibile cogliere elementi di continuità ed elementi di novità. Perché, però, già il mondo antico, con le sue classiche tipologie dei regimi politici, collocava la democrazia tra le forme "cattive" o "sbagliate" di reggimento politico, caricando la parola e la nozione relativa di un significato negativo? Vi era forse un vizio di origine, alla radice di tale valutazione e, quindi, collocazione tipologica?

La risposta del pensiero critico di destra è affermativa. Non è soltanto un problema funzionale, vale a dire di funzionamento errato per difetto o per eccesso. Tutto ciò è frequente, nell'uno o nell'altro senso, e la critica di destra alla democra-

zia non manca di richiamare vuoi le carenze decisionali vuoi le tentazioni assolutistiche, vuoi le perversioni della libertà vuoi le distorsioni dell'uguaglianza, ma non basta. È, anche e soprattutto, un problema di definizione: alla base della democrazia (e la critica di destra si appunta essenzialmente sulla versione "moderna") stanno concezioni errate alla radice circa la natura umana, la statica e la dinamica sociali, la percezione della storia. Perciò, il pensiero anti-democratico di destra non ha un mero intento correttivo (delle disfunzioni democratiche), ma nelle sue formulazioni più coerenti si pone come alternativo all'impianto stesso della democrazia: e va da sé che, meno quest'ultima opera con efficacia e serietà, più si aprono gli spazi per i messaggi alternativi.

Il presente saggio - che sviluppa e amplia notevolmente un mio scritto di prossima pubblicazione nel terzo volume, a cura di Gianfranco Pasquino, della *Storia del pensiero politico*, edita dalla Utet, che ringrazio - ripercorre i passaggi fondamentali della elaborazione critica della destra in punto di democrazia, così come il sottoscritto ha ritenuto di selettivamente articolarli e disporli. Certo non c'è tutto, ma c'è quanto è sufficiente per farsi un'idea.

Roma, 15 novembre 1997

D. F.

1

TRA DESTRA E SINISTRA

Da quando, con l'emergere delle istituzioni rappresentative moderne e poi specie con la Rivoluzione francese, è entrata nell'uso la distinzione tra destra e sinistra (esperienza anglosassone), o tra destra, centro e sinistra (esperienza originariamente eurocontinentale), è apparso progressivamente possibile distinguere - in relazione alla dinamica e all'intreccio di fattori culturali e strutturali - tra più destre, più sinistre e anche più centri. Ci sono destre estremiste e destre moderate, sinistre estremiste e sinistre moderate. Inoltre, sebbene solitamente si consideri il centro quasi per definizione il luogo geometrico della moderazione politica, è tuttavia possibile individuare anche un estremismo di centro: ne parla, ad esempio, Seymour M. Lipset in *Political Man* (1960, *L'uomo e la politica*). Ci sono destre liberali e destre illiberali, destre democratiche e destre non democratiche, ci sono sinistre liberali e sinistre illiberali, sinistre democratiche e sinistre

anti-democratiche, ci sono centri liberali e/o democratici, centri illiberali e non democratici.

Nel presente saggio intendo affrontare sinteticamente il tema del pensiero anti-democratico che, con espressione generale, potremo definire di destra, ferma restando fin d'ora l'avvertenza che, già con riferimento alla cultura francese nell'età della Restaurazione, richiamava Adolfo Omodeo, vale a dire la frequente interpenetrazione tra motivi polemici della destra e della sinistra, nonché il passaggio e lo scambio di certe tematiche ispiratrici dall'una all'altra parte, e viceversa.

Va da sé che nei confronti della cultura di destra critica verso la democrazia hanno operato una rimozione e una censura che comunque si sono risolte in una distorsione sistematica e in una condanna inappellabile, capaci di trasformare tale pensiero in un "torto" permanente, in un "errore" senza remissione. Per definizione, il pensiero anti-democratico di destra ha torto, anzi è il torto. Lungamente non è stato così, e su vari terreni ancor oggi non è così, per il pensiero di sinistra critico verso la democrazia. Mentre per il primo ha operato e opera un radicale pregiudizio negativo, infatti, per il secondo ha operato e opera un radicato pregiudizio positivo, che si traduce in una condiscendenza attenuata, ma non cancellata, dopo il collasso catastrofico del-

l'impero interno ed esterno sovietico. E tale pregiudizio negativo ha comportato una difficoltà quasi insormontabile di conoscere senza travisamenti (quelli prodotti dagli avversari, e quelli prodotti dai cattivi epigoni, da seguaci spesso perversi) le argomentazioni, i punti di vista, le impostazioni del pensiero anti-democratico di destra. Insomma, quali sono le "ragioni" del "torto"? Cosa hanno veramente detto e scritto i suoi autori, i suoi polemisti, i suoi intellettuali?

È quanto cercherò di illustrare rapidamente in queste pagine, che non vogliono essere una storia del pensiero politico e sociale della destra anti-democratica, percorsa lungo la totalità dei suoi teorici e scrittori, ma piuttosto vogliono recuperare con un proposito di ricostruzione obiettiva, attraverso la rivisitazione di nodi problematici cruciali, l'autentico filo conduttore, non privo talvolta di varianti interne significative, che lega i passaggi essenziali di una concezione "alternativa" della società, della storia e della politica. In una congiuntura nella quale molte democrazie "avanzate" mostrano il segno della crisi e altre cercano di nascere e affermarsi tra difficoltà concettuali e operative di grande peso, aggiungere un elemento in più di comprensione in un quadro cognitivo spesso distorto può comunque servire all'intelligenza delle cose.

2

STATO DI NATURA E STATO DI SOCIETÀ

La critica di fondo alla democrazia è di carattere antropologico, e riguarda il suo tratto essenzialmente ottimistico. Alla democrazia si rimprovera, dunque, una visione ottimistica dell'uomo. Emblematica in merito è la replica dello scrittore savoiardo Joseph de Maistre (1753-1821), capofila del pensiero tradizionalista contro-rivoluzionario, a Jean Jacques Rousseau. È noto che il *Contratto sociale* si apre con queste parole: «L'uomo è nato libero, ma in ogni luogo egli è in catene» (1762, *Du contrat social*). In altri termini, per sua intrinseca natura l'uomo è libero: la schiavitù è perciò, per così dire, una congiuntura, o un accidente della storia, per quanto diffuso. La risposta maistriana - che rappresenta il punto più drasticamente coerente nell'area del pessimismo antropologico della destra - è esplicita: «L'uomo in generale, abbandonato a se stesso, è troppo cattivo per essere libero». Correlativamente, come dimostra la storia, che è la "politica sperimenta-

le", la schiavitù «è sempre la condizione naturale di una grandissima parte del genere umano prima dell'insediamento del cristianesimo» e finché «questa religione non fu penetrata sufficientemente nei cuori».

Le obiezioni di Joseph de Maistre a Rousseau sono significative per vari rispetti. Quello antropologico è già stato sottolineato. L'uomo è più cattivo che buono, tende più a prevaricare che a riconoscere le "ragioni" (in senso lato) degli altri e i suoi propri limiti; dunque spirito di libertà, ma anche di uguaglianza, non sono costitutivamente intrinseci alla natura umana, o quantomeno non sono così intensi e così diffusi da rappresentarne la più intima e generale essenza.

Ma c'è dell'altro. La divisione tra natura e storia, e quindi tra stato di natura e stato di società, è respinta dal pensiero anti-democratico di destra (anche se non soltanto da esso). Infatti, per tale pensiero lo stato di società è lo stato naturale dell'uomo, e dunque la natura dell'uomo si coglie e si esprime nella sua storicità e socialità. Semmai, una distinzione va istituita in merito.

Sul fatto che non possa essere accolto (né storicamente né logicamente, cioè a dire come espediente convenzionale) il bipolarismo di stato di natura e stato di società, l'intero comparto antidemocratico di destra sostanzialmente conviene.

Dove si può cogliere una differenza è, viceversa, sul terreno della presupposizione o meno di una religiosità trascendente. Infatti, c'è un filone antidemocratico di destra che si rifà, e anzi prende le mosse, da matrici di religione trascendente, e c'è un filone che invece prescinde dalla trascendenza. Se entrambi, come si è visto, giudicano che lo stato naturale dell'uomo è la sua socialità storica, per chi crede nella trascendenza l'intervento della Grazia nella storia assume un suo ruolo discriminante.

Nuovamente, de Maistre ci aiuta a capire. «Il genere umano è in gran parte *naturalmente*» (perciò storicamente) «servo, e non può essere tirato fuori da questa condizione che *soprannaturalmente*», vale a dire in virtù di un "affrancamento soprannaturale". Perciò, «con la servitù niente morale in senso stretto; senza il cristianesimo, niente libertà per tutti». È la Grazia che fa uscire l'uomo dalla condizione di abbandono a se stesso; in tale stato di pura e semplice immanenza, privo di ogni aggancio alla trascendenza, l'uomo si conferma troppo cattivo per essere libero; in virtù della Grazia (e della sua proiezione nella storia) l'uomo diventa libero, cioè uomo morale, capace di discriminare tra bene e male e quindi anche di scegliere il bene. Dunque, la consapevolezza della condizione potenzialmente

perversa dell'uomo non fa venir meno i motivi della speranza e dell'operare responsabilmente costruttivo, in tutti i campi. Tutt'altro. Purché la superbia del poter fare tutto da solo, prescindendo dal sostegno divino, non si impadronisca dell'uomo, inducendolo a perdere il senso della misura e, passo dopo passo, della sua umanità, che nel creato proietta in forme misteriose ma non illeggibili il segno del divino.

3

INDIVIDUALISMO E UTOPIA

Il rifiuto della distinzione tra stato di natura e stato di società si accompagna a un ulteriore rifiuto, che investe il contrattualismo, vale a dire l'idea che la transizione tra la prima e la seconda situazione sia segnata da un contratto sociale, esplicitamente o implicitamente stipulato. Il nesso tra contrattualismo e democrazia risulta con chiarezza dal seguente brano di Charles Maurras (1868-1952), teorico francese della monarchia: «La natura degli uomini, quella che precede la loro volontà, è un tema il cui solo richiamo basta a offuscare il *pangiuridicismo* contrattuale, da cui discendono, seguendo un *volontarismo* senza freno, queste divagazioni di democrazia liberale le quali suppongono che noi *possiamo* tutto ciò che ci passa per la testa di *volere*!».

Come si vede, l'anticontrattualismo postula una concezione che per un verso respinge l'idea della società come prodotto delle volontà individuali che decidono di associarsi (e, almeno in ta-

lune versioni del contrattualismo, anche eventualmente in seguito di dissociarsi: ma una manifestazione di volontà resa estemporaneamente, attraverso una votazione assembleare o un referendum popolare, non può certo decretare una secessione), per un secondo verso ripudia l'idea, alla base dello smisurato proliferare normativo e regolamentare, che ogni problema sociale possa essere visto, affrontato e risolto come se fosse un problema di legislazione (talché sia sufficiente produrre in un qualche "laboratorio" una legge scritta per risolvere quel dato problema sociale, sia esso delinquenza minorile, crisi del matrimonio, disoccupazione o altro, mentre spesso accade piuttosto il contrario, che le troppe leggi aggravino i problemi), per un terzo verso rifiuta l'idea che la volontà umana possa tutto, mentre l'esperienza storica e la conoscenza dell'anima umana suggeriscono che la realtà partecipa dell'intreccio tra libertà e necessità, e che l'impossibilità è un confine costante, ancorché parzialmente mobile, dell'esistenza personale e collettiva.

Ma il richiamo al volontarismo senza freno evoca un altro motivo della polemica contro la democrazia. Di solito c'è la tendenza, anche sull'onda dell'immaginario riferibile o comunque riferito alla Rivoluzione francese, a ritenere che la ragione (la dea Ragione) sia uno dei capisaldi

dell'edificio democratico e dell'*homo democraticus*. Non è così. Secondo la destra anti-democratica, siamo in presenza di un vero e proprio gioco mistificatorio di prestidigitazione concettuale. La cosiddetta "ragione individuale" altro non è - se sradicata dalla "ragione universale" che si alimenta dei grandi valori e tradizioni universali - che la passione, cioè la volontà perversa, sfrenata, non temperata dal raziocinio e dalla ragionevolezza, insofferente di ogni limite posto da norme e credenze comuni. Come dice Edmund Burke (1729-1797), lo scrittore anglo-irlandese che senza poter essere arruolato *tout court* nella falange dei teorici anti-democratici ha tuttavia alimentato con molte sue argomentazioni e osservazioni tale filone di pensiero, «il piccolo catechismo dei diritti dell'uomo è presto imparato, e le sue conclusioni ne sono subito tratte, poiché già esistono nelle nostre passioni». E un esponente significativo del tradizionalismo cattolico come Louis de Bonald (1754-1840) è altrettanto esplicito: «Io non considero i legislatori più celebri e i riformatori più osannati che come insensati che hanno osato porre le loro volontà particolari al posto delle verità eterne della natura, o dei corruttori che, dando alla società per leggi le loro proprie passioni, hanno legalizzato, se così posso dire, le passioni della società».

La conclusione che il pensiero anti-democratico di destra trae da questo insieme di premesse è presto detta. La visione antropologica che sta alla radice della concezione democratica della politica è una visione artificiale, astratta, irrealistica dell'uomo e quindi della società. Suppone, infatti, a) una distinzione tra stato di natura e stato di società che prescinde da ogni plausibile considerazione circa l'origine e i connotati del sistema sociale, b) un contratto sociale che è un autentico iato artificioso, senza alcun corrispettivo storico e logico, c) una illimitata manipolabilità della realtà singolare e collettiva ad opera di una volontà individuale che si presume possa tutto (talché fiorisce l'idea delle costituzioni vergate a tavolino ed emerge persino la prospettiva dell'"uomo nuovo" nascente nella storia e attraverso la storia), d) una libertà assunta come naturale e non come faticosa, accidentata e sempre reversibile conquista lungo il tempo, e) una uguaglianza che per il suo radicalismo assiologico e per le aspettative fuori misura che alimenta ha in se stessa il principio della sua negazione e insieme del disordine civile, talché, come dice Maurras, «la democrazia sociale predica un ugualitarismo contro natura per il quale il forte finisce per insultare il debole, e il debole per odiare il forte», così compromettendo ogni sforzo di

equilibrio sociale, f) un'idea dei rapporti interpersonali, sociali e istituzionali tutta fondata sull'ipertrofia del diritto e dei diritti, trascurando completamente il riferimento al dovere e ai doveri, e così alimentando una precarietà, un'irrequietezza, un'ingordigia, una rincorsa alle aspettative e alle pretese crescenti, un'aggressività, una conflittualità endemica di singoli e gruppi, in grado di corrodere ogni principio di accettazione realistica del proprio *status*, di stabilità, deferenza, devozione, alla base di ogni aggregato collettivo capace di affrontare le sfide della durata storica.

Si può aggiungere, qui giunti, un'ulteriore avvertenza. Anche i filoni anti-democratici che preferiscono mettere l'accento su una dinamica volontaristica dell'esistenza individuale e collettiva - e che, parafrasando la distinzione maurrassiana, iscriveremo nell'alveo "romantico", di contro all'impostazione "classica" rivendicata per sé dallo stesso Maurras - condividono questo insieme di critiche (astrattezza, astoricità, irrealismo antropologico), pur se va detto che il presupposto "volontaristico" e soggettivistico di una certa destra può aprire, e talvolta ha aperto, la strada a "contaminazioni" con il pensiero rivoluzionario, che viceversa la destra più intimamente coerente (sia quella anti-democratica sia quella che ha ac-

cettato l'incontro con la democrazia politica, in tale secondo caso privilegiandone peraltro la vulgata "empirista" rispetto a quella "illuminista" e apparentemente "razionalista") ha sempre guardato con ostilità, vedendovi l'anticamera ideologica dell'assolutismo democratico, così come nella rivoluzione ha visto l'anticamera storica della democrazia nichilista.

Fatta tale premessa, il punto ulteriore da ribadire è che il razionalismo astratto non tiene conto del "principio della impossibilità". Da ciò la contrapposizione tra realismo e utopia, che costituisce uno dei cardini del pensiero anti-democratico di destra (e più in generale del pensiero di destra, *tout court*). Quest'ultima, infatti, rivendica il suo realismo, e rimprovera viceversa al democratismo (inteso come *humus* psico-culturale che in pari tempo sta alla base ed esprime i fondamenti della costruzione dottrinale democratica) il suo spirito utopico, il suo utopismo. Che, ancora una volta, lo conduce ad una visione distorta dell'uomo, della storia, della società e della politica.

4

DALL'UGUALITARISMO ALL'UMANITARISMO

Principio dell'impossibilità non significa mortificare l'intraprendenza dei singoli e delle genti nei diversi campi (politico, economico, intellettuale, scientifico, tecnologico) in cui si esercitano la mente e il cuore umani, predicare e praticare una teoria dell'abbandono estenuato, coltivare il sentimento della sconfitta comunque annunciata, depotenziare la determinazione nel pensiero e nell'azione, insomma chiudersi nel recinto soffocante della frustrazione. Al contrario, nella cultura di destra è forte l'immagine dell'uomo che ha coscienza del suo valore, del popolo che persegue con impegno costante la sua vocazione storica, della persona che coltiva il proposito di crescere, affermarsi e imporsi. È robusto il senso della competizione, delle sfide alte, del sano disprezzo verso gli atteggiamenti rinunciatari. È ricorrente la suggestione che i grandi uomini con le loro grandi opere e imprese - artistiche, letterarie, musicali, poetiche, militari, scientifiche, re-

ligiose, caritative, produttive, filantropiche - costituiscono una delle sicure consolazioni dell'esistenza e riconciliano con l'umanità, poiché se è vero che anche tali uomini partecipano inevitabilmente delle innumeri miserie umane, tuttavia costoro non si esauriscono in esse, come viceversa accade spesso per molti piccoli uomini. Anche nelle versioni più laiche e irridenti della cultura di destra, c'è sempre qualcosa di religioso, quindi sacrale, che imprime un sigillo di nobiltà allo spirito umano capace di imboccare i sentieri difficili e selettivi dei comportamenti che comunque esigono virtù elevate, talvolta eroiche, e robusta disciplina interiore. È di questa concezione, sempre psicologicamente motivata e talora teoreticamente articolata, che per buona parte si alimenta l'aristocratismo del pensiero di destra critico verso la democrazia.

Principio dell'impossibilità significa, in primo luogo, esistenza e consapevolezza di un limite della natura umana, e correlativamente di limiti all'azione e alle opzioni dell'uomo. Ora, anche quando il pensiero democratico teorizza una cultura dei limiti (come fa, ad esempio, allorché si pone e si propone come teoria del potere limitato, e dei poteri che si limitano reciprocamente), tuttavia il democratismo si iscrive e si riconosce in una temperie dottrinale che di diritto e di fat-

to privilegia il presupposto utopistico, e dunque la sostanziale ignoranza del limite.

Così è per l'idea di progresso, tanto intimamente intrecciata, a partire dai presupposti antropologici, con il pensiero democratico moderno. Ad avviso della cultura anti-democratica di destra, lo spirito democratico ha un'idea del progresso come mutamento illimitato, costantemente migliorativo, privo sostanzialmente di autentici rischi involutivi. Viceversa, l'esperienza storica e l'osservazione della natura umana mostrano che il cambiamento non soltanto reca in sé i pericoli di perdere le acquisizioni faticose del passato, ma inoltre è connotato da una profonda ambivalenza, che ad ogni passo lo rende suscettibile di precipitare nelle spire della decadenza.

La prospettiva della decadenza (storica, morale, civile, istituzionale), che tanto deve alla introiezione della nozione di peccato originale, è essenziale per cogliere la visione antropologica del pensiero anti-democratico di destra. Tra l'altro, essa spiega non soltanto la prevalente avversione verso la teoria e la prassi della rivoluzione (la quale non a caso come prima, costante conseguenza autopunitiva divora e distrugge i suoi artefici), ma anche il sospetto di taluni verso l'idea della riforma. Così è per Joseph de Maistre, mentre Burke tende invece a contrapporre la riforma

alla rivoluzione, proponendo la prima come pratica per evitare la seconda. In altri termini, sarebbe stato possibile evitare la decadenza dell'*ancien régime* in Francia ricorrendo alle riforme, invece di imboccare la via sempre distruttiva e devastante della rivoluzione: Burke è dunque alle origini di una visione "liberale" e "riformista" della destra.

Un altro aspetto sul quale si proiettano fortemente i fumi dell'utopismo è quello dell'uguaglianza. Il pensiero di destra, anche anti-democratico, non nega che vi siano alcune uguaglianze da perseguire, e quindi alcune disuguaglianze da lenire o combattere. Ma respinge l'ugualitarismo come ideologia onnipervadente, e sviluppa viceversa su tre presupposti principali la sua visione in merito.

Per cominciare, vi sono disuguaglianze feconde e generose sia sotto il profilo individuale sia sotto il profilo sociale. Vi è, perciò, una *inégalité protectrice*, come la definisce Maurras in apertura di *Mes idées politiques* (1937), ed è ad esempio quella che lega l'infante indifeso - la sua vita, il suo sostentamento e benessere materiale, il suo plasmarsi psicologico - all'amore e al senso di responsabilità dei genitori e dei familiari: la forza disuguale degli adulti, la loro maturità, la loro ricchezza esperienziale, vengono poste al servi-

zio e protezione dei piccoli. E in maniera solo parzialmente dissimile (poiché la più gran parte degli esseri umani rimane emotivamente e razionalmente impropria alle incombenze tipiche e specifiche della dimensione pubblica), la maggiore competenza, la più affinata sensibilità generalistica, l'attitudine predittiva del condottiero, del leader, del sovrano vengono messe anche al servizio dei sottoposti.

Sul piano sociale, poi, dalla straordinaria varietà delle distinte, diversificate articolazioni in cui si modula la vita collettiva emergono ricche opportunità di crescita, sviluppo, miglioramento per i popoli e le genti: poiché va ribadito e precisato che la destra, anche nelle sue componenti più drasticamente pessimiste, non esclude in via di principio e di fatto lo sviluppo e il progresso; solo che, al contrario di quanto pensano i "progressisti", o almeno un certo "progressismo", non crede che il progresso sia un esito "necessitato", inevitabile e senza controindicazioni, che perciò vi sia una "ineluttabilità del bene". Questo è utopismo.

Un secondo presupposto in tema di uguaglianza è, per così dire, metodologico. Una delle obiezioni che si muovono alla democrazia è di avere una irresistibile vocazione alla eliminazione delle disuguaglianze, senza distinguere realisticamente tra queste. Tuttavia, se alcune disugua-

glianze possono e debbono essere eliminate, la "politica sperimentale", cioè il "combinato disposto" di natura e storia, suggerisce che - di fronte alla molteplicità delle disuguaglianze incardinate nella realtà - la pratica politicamente e culturalmente più ragionevole è per un verso quella di temperare le disuguaglianze, per un altro verso di distribuirle o di impedire che si cumulino, in modo da non gravarne e penalizzare un singolo soggetto (individuale o collettivo: ceto, confessione, classe, etnia, categoria) rispetto agli altri, per un ulteriore verso di equilibrarle tra loro. In tal modo le disuguaglianze "negative" risultano attenuate e depotenziate, quelle "positive" producono benefici effetti, e la società grazie a tale complessa calibratura realizza in misura apprezzabile l'uguaglianza possibile nel rispetto delle distinzioni. Aggiungo qui che tale indicazione, già prefigurata e in qualche modo anticipata dal principio platonico della "uguaglianza geometrica", si ritrova oggi anche in talune teorie democratiche di impianto moderato.

Un terzo presupposto è, infine, il seguente. Nella sua smania che tende a investire tutto e tutti, l'ugualitarismo democratico ha una ineludibile pulsione a realizzarsi come agguagliamento verso il basso. Il gusto delle distinzioni è anche aspirazione all'eccellenza, è guardare in alto.

L'ugualitarismo avvilisce l'amore per il rischio, il senso del bello, la tendenza alle imprese valorose e grandi moralmente e culturalmente. Ciò che mira ad elevare gli uomini e le genti vi incontra ostacoli crescenti e poi definitivi. In questo senso, l'ugualitarismo, che è tanta parte del patrimonio ideologico democratico, fa della democrazia un prodotto anche esteticamente sgradevole. E se si tiene presente che l'estetica politica svolge un ruolo di rilievo specie in alcuni filoni del pensiero anti-democratico di destra, si comprende l'incidenza di una critica siffatta. La quale, del resto, fa il paio con l'altra critica che sottolinea lo squilibrio, stavolta etico, dei fondamenti psicologici dello spirito di uguaglianza. Quest'ultimo, infatti, è generato e alimentato da due pulsioni umane: una positiva, ed è il sentimento della giustizia, una negativa, ed è la passione dell'invidia. Ma basta considerare come e quanto sono diversamente intense e diffuse tra gli uomini queste due passioni, per avere chiaro che in una esperienza politica così intimamente "quantitativa" come quella democratica l'invidia si conferma troppo spesso come la vera passione dominante, come il suo autentico fondamento psicologico.

Affronteremo successivamente, allorché avremo concluso la sia pur rapida analisi delle pre-

messe antropologiche dell'anti-democratismo di destra, alcune essenziali conseguenze sistemiche (cioè a livello di sistema democratico) di tali premesse. Qui merita richiamare un ulteriore motivo di biasimo verso le premesse dottrinali della democrazia. Auguste Comte (1798-1857), fondatore della sociologia e uno dei massimi ispiratori delle idee maurrassiane, ha sottolineato che tra i caratteri di fondo del "pensiero critico e metafisico", alle radici di quella crisi intellettuale e morale dell'Europa che ha la sua proiezione ed espressione politica nella democrazia dei moderni, c'è il materialismo, non soltanto epistemologico e gnoseologico, ma anche sociale e istituzionale. Per materialismo il maestro francese intende la subordinazione del superiore all'inferiore, che in termini di storia della scienza e di teoria della conoscenza scientifica si manifesta nel cercare e trovare la spiegazione di fenomeni di ordine complesso e superiore (ad esempio, sociali) in cause di ordine meno complesso e inferiore (biologiche, razziali). Sul piano del sapere sociale, è materialismo altresì il ricorso a spiegazioni esclusivamente o prevalentemente economiche per processi e situazioni che riguardano sia la statica sia la dinamica sociale, trascurando le condizioni culturali (intellettuali, assiologiche, religiose, etiche), viceversa essenziali per la retta comprensio-

ne di realtà così complesse.

Orbene, la dottrina democratica è fortemente partecipe del vizio materialista. Essa, infatti, sovverte scale di priorità, gerarchie, piani di analisi, abbassando ogni metro di valutazione al giudizio estemporaneo ed emotivo delle moltitudini, come è evidente se solo si osservi qual è il metodo scelto per la selezione delle classi dirigenti, vale a dire l'elezione. Come mostra il mondo antico, l'elezione era il meccanismo di designazione alle cariche pubbliche che funzionava allorché operava tra pari, cioè tra cittadini di condizioni economiche, sociali, culturali simili (di fatto, elevate). Specie nelle società moderne caratterizzate da grandi numeri demografici, ove evidentemente tale stato di parità non sussiste, il suffragio che conferisce ai governati il titolo di scegliere i governanti rappresenta - anche quando diventa un dato comunque ineludibile, un aspetto *sine qua non* nel panorama politico - un ribaltamento dell'ordine sociale, una forzatura formale che per un verso non cancella le disuguaglianze sostanziali, per un altro verso però incoraggia nelle classi dirigenti atteggiamenti demagogici, cedimenti estetici, remissioni etiche e condiscendenze costose per le finanze pubbliche, aggiungendo così alla beffa il danno.

Vero è che Maurras, in una pagina di *Mes*

idées politiques, si fa premura di precisare: «Noi non ci siamo mai sognati di sopprimere il suffragio universale [...] poiché tale suffragio, tra le sue virtù o vizi, possiede una proprietà fondamentale, inerente alla sua essenza: il suffragio universale è conservatore; [...] tranne nelle fasi di crisi, e finché sembra sussistere un ordine materiale qualunque, il suffragio universale conserva tutto ciò che esiste, tutto ciò che tende a esistere». Il polemista francese, dunque, fa sua un'osservazione che ha molte conferme in sede di analisi comparata dei comportamenti elettorali: opportunamente incanalato sul piano strutturale ed orientato sul piano culturale, l'elettorato di massa (tendenzialmente inerte come la massa in fisica) non indulge agli slanci innovatori e comunque spesso avalla la persistenza e le decisioni delle classi dirigenti. Come direbbe William Kornhauser, la massa è "disponibile". Ma tale rilievo di fatto non annulla la premessa di principio, comunque intimamente sovversiva, che è la "dipendenza" del superiore dall'inferiore.

Siffatta attitudine sovversiva inerente allo spirito democratico, del resto, si coglie anche nel rapporto tra autorità e libertà. Il pensiero antidemocratico di destra non ripudia la teoria e la pratica della libertà. Anzi, tutto un vasto filone della cultura contro-rivoluzionaria imputa alla

democrazia moderna, con il suo centralismo statalistico, con il suo massiccio interventismo economico, con la sua elefantiasi burocratica, con le sue esasperazioni fiscali, con le sue spinte livellanti, con la sua mancanza di rispetto per la proprietà privata, di avere drasticamente ridimensionato e minato gli spazi delle libertà concrete, reali, viventi, le libertà religiosa, professionale, etnica, economica, territoriale, in nome di una astratta Libertà imposta *ex lege*. Tuttavia, nuovamente, il democratismo tende alla indistinzione, alla confusione dei ruoli e al loro capovolgimento.

C'è una frase di Maurras che esprime in maniera icastica il giusto posizionamento secondo la destra contro-rivoluzionaria: «L'autorità, in alto; le libertà, in basso». Cosa intenda il pensatore monarchico, è presto detto. L'autorità è la funzione specifica nella dimensione politica, nel campo della politica, ove cura preminente deve essere l'interesse generale. La libertà, nelle sue plurime articolazioni reali, è la prerogativa specifica nella dimensione sociale, nel campo della società civile, con la varietà delle sue intraprese economiche, iniziative culturali, costumanze particolari, interessi territoriali, associazioni professionali, gruppi volontari di assistenza. Il corollario è duplice. Per cominciare, si fa chiarezza tra i ruoli, fermo restando che dimensione politica e

dimensione sociale non sono vasi privi di comunicazione e interscambio. Inoltre, si fissa il rispettivo limite: il potere politico "non può" (ritorna il tema della impossibilità, qui della *heureuse impuissance*, come si diceva ancora agli inizi del diciottesimo secolo) negare l'autonomia della società civile, questa "non può" sostituirsi a quello o scardinarne l'autorità.

Al contrario, la democrazia mescola tutto e così degrada tutto. Lo si vede bene, secondo Maurras, nella teoria e nella pratica del parlamentarismo, che è il modo perverso e distorto di applicare il criterio rappresentativo. «Che cosa è il parlamentarismo nella tradizione monarchica? Un semplice e funesto errore del solo Luigi XVIII». Esso è contrario alla tradizione francese, nella quale la monarchia deve essere rappresentativa, non parlamentare, con il re che regna e governa e con le rappresentanze, federate e confederate, degli interessi locali e professionali. «I nostri padri dicevano: "al re nei suoi Consigli", il governo; "al popolo nei suoi Stati", la rappresentanza. Questa dice ciò che piace e ciò che dispiace, oppure ciò che abbonda e ciò che manca. Quelli lavorano a conformare a questi voti la sovranità del bene generale. Cessa dunque la confusione democratica; si cessa di riunire queste funzioni distinte di rappresentanza e di governo in un'i-

dea contraddittoria in cui lo stesso essere si immagina, contro ogni ragione, governante e governato, sovrano e suddito».

Due ultime premesse di principio sulle quali si appuntano gli strali critici del pensiero antidemocratico di destra merita infine segnalare. Una riguarda la dicotomia di semplicità e complessità. A dispetto di apparenze contrarie accreditate propagandisticamente, c'è nel democratismo una irresistibile tendenza a percorrere la scorciatoia del semplicismo semplificatore, a leggere la realtà attraverso le lenti della semplificazione. L'astrattezza di base del pensiero democratico è semplificazione. Lo è il suo utopismo, lo è la sua penuria di realismo antropologico e storico, lo è il suo materialismo, lo è l'ugualitarismo che non sopporta confini, lo è la spinta a privilegiare la soluzione rivoluzionaria, lo è l'interpretazione rozzamente di comodo del progresso che esso predilige, lo è l'esclusiva accordata al criterio numerico come meccanismo di selezione della classe dirigente e come unica legittima procedura decisionale, lo è l'avallo riconosciuto alle suggestioni dell'"uomo nuovo" come soggetto storicamente e moralmente incontaminato di un "ordine nuovo" alle viste (e tale suggestione diverrà cruciale per le esperienze totalitarie del ventesimo secolo), lo è l'assoluto relativismo intellettuale e mo-

rale che tutto subordina alla opinione delle opinioni flebili e volatili, oppure tanto più drastiche quanto più immotivate, lungo una permanente rincorsa verso la sovranità del nulla. La complessità dell'animo umano sfugge al democratismo così come lo disturba la complessità ricca, stratificata, difficoltosa, inquietante, feconda, tragica, miserrima e sublime del divenire storico, che poco si presta ad essere rappreso entro la banalità degli stereotipi democratici.

Infine, vale segnalare la questione dell'umanitarismo. Come Vilfredo Pareto (1848-1923) ha messo in evidenza sia nei *Systèmes socialistes* (1901-2) sia nel *Trattato di sociologia generale* (1916), l'umanitarismo delle classi dirigenti è atteggiamento che può ricorrere in molti tipi di reggimento politico. In ogni caso, esso è uno dei sintomi più espliciti della decadenza delle *élites*, in ogni tempo e luogo. Una classe dirigente umanitaria perde il senso del proprio ruolo e della propria dignità, cede alle suggestioni demagogiche e ai piagnistei consolatori, si riduce a zimbello di teatranti e gazzettieri, non ha più autentica vocazione al comando e all'autorità, predilige una giustizia ingiusta che per tremore di punire il colpevole danneggia gli innocenti e lascia indifesa la società.

La grande chimera degli umanitari è la mag-

giore felicità per il più gran numero. Bello e facile a dirsi, osserva Pareto, assai meno facile a farsi. Ecco, allora, distruggere ciò che già esiste - istituzioni, costumi, valori - in nome di una edificanda utopia. «Gli uomini che sono felici desiderano che lo siano anche i loro simili. Niente è più rispettabile e più utile: solo l'eccesso, come del resto in ogni altra cosa, è nocivo. È bene che i genitori amino i loro figli, è male che li guastino. Ora, quei sentimenti di benevolenza degenerano spesso in chimere sentimentali, e di qui nascono le utopie che, secondo i loro autori, devono far regnare la felicità sulla terra. I mezzi per raggiungere il fine sono in genere molto semplici: consistono essenzialmente nel decretare l'abolizione di certe istituzioni, che esistono insieme con i mali che si vogliono evitare e che, in virtù del ragionamento *post hoc, propter hoc*, sono giudicate causa di questi mali. L'uomo è infelice in società, torniamo allo stato di natura, egli sarà felice. Gli avari desiderano l'oro, sopprimiamo l'oro, e avremo soppresso l'avarizia. Il matrimonio ha i suoi mali, come ogni altra istituzione umana, sostituiamo l'amore libero al matrimonio».

Per Pareto, è evidente che questo modo di ragionare nasce sia da autentici errori logici e storici, sia da un fraintendimento di fondo circa i caratteri della natura umana. Fraintendimento ed

errori relativamente innocui, finché nel sistema sociale prevalgono le tendenze e gli istinti della conservazione e della vitalità, ma che diventano perniciosi quando i gruppi sociali si fanno irretire dall'istinto di morte e di distruzione. Finché le classi dirigenti sono piene di forza e di vigore, «queste divagazioni non sono accolte che in una piccola cerchia di letterati, di poeti, di dilettanti; ma quando l'*élite* è in decadenza, divengono patrimonio della maggior parte delle persone che la compongono». Non solo si sviluppa un devastante processo di autodistruzione, ma la classe dirigente perde molta parte della sua giustificazione, sociale e generale, che consiste nel predisporre i meccanismi e le atmosfere culturali idonee ad assicurare una graduale, feconda "circolazione delle *élites*", capace di arricchire e insieme di modificare gli strati dirigenti della società senza provocare sussulti anarchici e vuoti di potere, e che consiste altresì nello svolgere una funzione esemplare nei confronti delle masse, nel dare il buon esempio di comportamenti seri e affidabili, meritevoli di essere diffusi nella comunità dei governati.

Nel caso della democrazia, l'umanitarismo è un fattore consustanziale. Il presupposto ugualitario, infatti, fa sì che le classi dirigenti debbano quasi scusarsi di essere tali. Poiché vi è diffuso il mito

che chiunque abbia titolo e potenzialità di governare, ciò rende in democrazia l'azione del comando (oltre che inevitabilmente reclinante verso il basso) precaria e criptica: difficilmente si capisce chi prende realmente le decisioni che contano. Quando il potere viene infine esercitato, va avvolto nelle cortine fumogene dell'ipocrisia compiacente ed edulcorato con artifizi vari. Quando la democrazia è crudele o eccessiva (poiché talvolta sa esserlo), i suoi comportamenti hanno comunque bisogno di un qualche avallo popolare e dell'alibi socio-antropologico che vuole sempre colpevole del male e del delitto la società (una generica e non meglio identificata società) e mai le persone, pur se poi sono le persone ad essere colpite o perseguite. Così la sua giustizia ondeggia tra il sospetto e l'inconsistenza, la sua autorità barcolla tra il moralismo supponente e l'indulgenza plenaria, in un *mix* carente di equilibrio e di misura, di fermezza e di temperanza.

5

I DILEMMI DELLA POLITICA

Nella ricorrente controversia interpretativa circa il rapporto tra liberalismo e democrazia, circa l'essenza della democrazia dei moderni, se e quanto essa sia liberale, se e quanto essa sia democratica, se e quanto i due elementi (quello liberale e quello democratico) siano scindibili oppure no, il pensiero anti-democratico di destra si presenta con tre articolazioni principali. Vi è un versante che è contemporaneamente anti-liberale e anti-democratico. Vi è un versante che è essenzialmente anti-liberale ma guarda con occhio meno ostile, almeno per certi aspetti, alla democrazia. Vi è, infine, un versante che è essenzialmente anti-democratico, e anzi talvolta è anti-democratico perché liberale. In questo terzo versante si possono collocare personalità di varia e diversa estrazione culturale, da Benedetto Croce a Gaetano Mosca, mentre più problematica è l'inserzione di un sociologo ed economista come Vilfredo Pareto, nel quale la distanza dalla de-

mocrazia non è controbilanciata da una vicinanza al liberalismo di altrettanta qualità e quantità.

Poiché i connotati liberali sono ineludibili per individuare la democrazia moderna sia rispetto alle altre forme di reggimento politico del nostro tempo sia rispetto alla democrazia degli antichi, la presente trattazione è riservata al pensiero anti-democratico di destra che contesta la democrazia, includendo in tale contestazione anche i presupposti, o proprietà o requisiti, riferibili al liberalismo. Altro ordine di problemi pongono gli autori che confutano la democrazia ma non il liberalismo (il terzo versante di cui sopra), pur se è vero che spesso molti motivi o argomenti o rilievi polemici ricorrono nell'uno e nell'altro fronte.

Dal signor de Maistre al signor de Bonald, da Félicité Lamennais (1782-1854) ad Antoine Rivarol (1753-1801) e a Juan Donoso Cortés (1809-1853), da Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862) a Maurras e Carl Schmitt (1888-1985), il primo elemento costitutivo del liberalismo è ritenuto il suo individualismo, vale a dire l'ideologia secondo la quale l'individuo è la misura di tutte le cose. La critica della destra anti-democratica non si appunta, dunque, sul valore della persona individua, sulle garanzie dovute alla sua dignità, sulla sua irripetibilità e infungibilità. Riguarda invece un postulato squisitamente ideologico, l'idea che

nulla possa essere autentico soggetto e oggetto di conoscenza, di amore, di apprezzamento, di devozione, oltre e fuori dell'individuo.

La prima conseguenza di tale impostazione (impostura) ideologica è, ad avviso del pensiero anti-democratico di destra, devastante per l'individuo stesso. Spogliato di tutti i suoi fecondi legami con la famiglia, l'etnia, la religione, l'associazione professionale, il gruppo di volontariato, il costume nazionale e l'usanza locale, che di fatto pur con tutte le loro inevitabili problematicità sono altrettante realtà protettive e insieme altrettante fonti di ispirazione delle libertà concrete, privato di quella disposizione alla verace storicità che si sostanzia nella continuità e solidarietà delle generazioni, l'individuo rimane un bipede indifeso e alienato, esposto a tutte le pressioni dell'eterodirezione ed a tutte le suggestioni della massificazione. In questo senso, l'individualismo diventa oggettivamente una pre-condizione idonea a facilitare esiti totalitari. È vero, la superbia illuministica definisce "pregiudizi" i valori religiosi, patriottici, familiari, tradizionali. Ma la risposta di Maurice Barrès (1862-1923) e Léon Daudet (1867-1942) ha una sua naturalistica immediatezza: «Rivestiamoci dei pregiudizi: essi ci tengono caldo».

La seconda conseguenza riguarda il concetto

stesso di politica. Qui si confrontano due tesi insieme speculari e alternative. Una è emblematicamente riassunta nel pensiero di Carl Schmitt. Per tale autore il liberalismo individualista comporta il deperimento della politica, una perversione e uno "snaturamento" della categoria del "politico". Il liberalismo, infatti, nega la dicotomia amico/nemico, inerente all'essenza della politicità, cercando di risolvere sempre il nemico in concorrente, sul piano economico, e in avversario di discussione, sul piano spirituale e culturale. In campo economico, dunque, non vi sono nemici ma solo concorrenti; in un mondo completamente eticizzato, solo avversari di discussione. Così, dice Schmitt in *Begriff des Politischen* (1927 e 1932, *Le categorie del "politico"*), il liberalismo perviene a un sistema completo di concetti "smilitarizzati e spoliticizzati", e il "politico" si risolve o in "economico" o in "etico". Non vi è più autonomia della politica e, men che meno, primato della politica. Diversa la realtà della democrazia, quale emerge nel ventesimo secolo. Con le sue forze del tutto illiberali, perché essenzialmente politiche e dirette verso lo Stato totale, la democrazia «deve eliminare tutte le neutralizzazioni e spoliticizzazioni tipiche del XIX secolo liberale», facendo cadere in particolare la distinzione e contrapposizione tra Stato e società

civile, tra politico e sociale.

Siccome recupera la politicità, eliminando le spoliticizzazioni liberali, almeno sotto tale profilo la democrazia non dovrebbe dispiacere a Schmitt. In effetti, anche autori più recenti della cosiddetta Nuova Destra, come Alain de Benoist, tentano un qualche recupero della democrazia, vista nella sua contrapposizione al liberalismo, giudicato invece drasticamente meritevole di rifiuto, e operano anche un qualche salvataggio di Jean Jacques Rousseau (bestia nera di tutto il pensiero reazionario) e persino del giacobinismo, entrambi ritenuti portatori di un'idea di volontà generale superiore e alternativa al particolarismo delle opinioni e degli interessi individuali e speciali. Anche attraverso la mediazione rousseauiana, in breve, forse Schmitt e più probabilmente Benoist sembrano avere in mente, dal punto di vista teorico, l'immagine "antica" (pre-liberale) della democrazia, con la sua integralità dell'*homo politicus*, indistinto rispetto all'*homo religiosus* e superiore rispetto all'*homo œconomicus*.

L'altra tesi sul concetto di politica che ricorre nel pensiero anti-democratico di destra non vede liberalismo e democrazia in qualche modo distinti, distanti e antagonisti. Al contrario, c'è una filiazione precisa dal liberalismo alla democrazia. Il primo è l'alimento della seconda, che a sua vol-

ta è la conseguenza coerente e inevitabile del primo. L'individualismo - fonte di anarchia, disordine, particolarismo esasperato, spirito sovversivo, superbia intellettuale e dissoluzione etica - è il collante che ne fa due facce della stessa medaglia, l'una in corso nel secolo del suffragio limitato, l'altra in corso nel secolo del suffragio universale e della società di massa. In questo quadro, avendo dissipato l'equilibrio tra autorità e libertà, tra primato della politica e autonomia della società civile, tra consapevolezza del conflitto come dato ineludibile della realtà umana e suo temperamento mediante la gestione della funzione sovrana, la democrazia moderna oscilla tra tentazione pan-politica (tutto è politica, la politica è tutto) e tentazione pan-economica (tutto è economia, l'economia è tutto), mentre il ruolo della dimensione etica non può che divenire effettivamente residuale, malgrado le ipocrisie umanitarie, in un contesto nel quale il soggettivismo individualistico si esprime e si realizza a pieno nell'esito coerente del nichilismo.

Come si può constatare, anche se non vi è piena convergenza sul modo di intendere il rapporto tra liberalismo e democrazia, le due tesi della cultura anti-democratica di destra in tema di politica concordano nell'evidenziare che la democrazia dei moderni o si spoliticizza, e allora tende all'iper-economicismo (avallando tra l'altro sbocchi tecnocratici), o si iper-politicizza, divenendo assolutismo democratico e Stato totale. Quest'ultima osservazione ci consente di affrontare, sia pure rapidamente, il problema del rapporto tra pensiero anti-democratico di destra e totalitarismo.

Per orientarsi sul punto, conviene soffermarsi preliminarmente sul problema dei rapporti tra totalitarismo e democrazia, il quale si articola su due direttrici principali: la prima connessa alla presenza di fattori, condizioni, elementi democratici nelle esperienze totalitarie; la seconda connessa alla presenza di fattori, condizioni, elementi totalitari nelle esperienze democratiche. È espressione della prima direttrice interpretativa l'orientamento di quanti individuano nel totalitarismo una varietà di tirannia a legittimazione democratica. Leonard Schapiro riassume tale punto di vista osservando che il totalitarismo ha con la democrazia un'affinità più stretta che ogni altro dispotismo prima conosciuto (*Political Opposition in One-Party States*, 1972). È espressione della seconda direttrice il punto di vista di chi - come Jacob L. Talmon - dall'analisi della genesi del messianesimo politico nel secolo decimottavo e da una riconsiderazione delle esperienze intellettuali e politiche che vanno da Helvétius fi-

no a Babeuf passando per Rousseau, giunge alla messa a fuoco di implicazioni totalitarie chiaramente emergenti dai postulati alla base delle aspirazioni politiche dei padri della democrazia giacobina (*Le origini della democrazia totalitaria*, 1967).

È evidente che per entrambe tali linee interpretative vale l'avvertenza di Alexis de Tocqueville, che nell'opera *De la démocratie en Amérique* (1835-40) giudica il dispotismo «temibile specialmente nei secoli democratici». Orbene, proprio perché il pensiero anti-democratico di destra accede a tali premesse, è agevole fissare la distanza tra esso e le esperienze totalitarie. Del resto, come ho mostrato altrove (*Analisi del totalitarismo*, 1976; *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, 1987), se si vogliono impiegare certe categorie classificatorie, i totalitarismi vanno piuttosto catalogati come realtà politiche di sinistra, tra l'altro perché forme politiche intimamente rivoluzionarie e sovversive, di novazione radicale e totale della società e dell'uomo.

Il pensiero anti-democratico di destra, viceversa, privilegia altri modelli politici. Ha come ideale la monarchia temperata. Può prendere atto dell'osservazione di Donoso Cortés, secondo il quale una volta constatata l'impossibilità di restaurare la monarchia non rimane, per battere la

cultura e la prassi della sovversione, che l'esito dittatoriale (necessariamente provvisorio, peraltro, cioè in veste di dittatura "commissaria", per la restaurazione di "norme fondamentali" della società, anche se non necessariamente dell'ordinamento giuridico positivo entrato in crisi). Può segnalare, come in *Scènes et doctrines du nationalisme* fa Barrès nel 1902, che «due rivoluzioni sono in marcia contro il potere impotente: una per tutto rovesciare, l'altra per tutto ristabilire». Può persino accedere all'idea di una "rivoluzione conservatrice", come avvenuto nella Germania di Weimar, per contrapporsi con metodo rivoluzionario allo spirito rivoluzionario della dissoluzione "critica" e per riportare così nel quadro della società contemporanea i valori tradizionali, pur se Joseph de Maistre non sarebbe d'accordo, perché per lui la restaurazione della tradizione non deve configurare «una rivoluzione contraria, ma il contrario della rivoluzione». Può accettare un regime "autoritario qualitativo", come ad avviso di George Schwab fa Schmitt per uscire dal disordine weimariano (*Carl Schmitt. La sfida dell'eccezione*, 1986). Ma tutto ciò è cosa ben diversa dal totalitarismo, il quale ultimo è anzi oggetto del rifiuto costante di ogni destra, anche se può essere accaduto che movimenti totalitari si siano appropriati (così come del resto

nell'interscambio tra sinistra e destra è avvenuto sovente nella storia) di argomenti polemici della destra verso la democrazia, ma iscrivendoli poi in un quadro generale - sistemico e valoriale - completamente distinto e distante da quello tipico della destra.

6

OLIGARCHIA E ARISTOCRAZIA

Poiché la democrazia è fondata su una drastica forzatura della realtà, quest'ultima si prende la sua rivincita, e la democrazia mostra perciò una singolare tendenza a ritorcersi nel suo contrario. Tra l'altro, ciò dipende dal fatto che essa inclina a non tenere conto delle conseguenze inintenzionali delle premesse dottrinali e teoriche, poiché si basa su una concezione semplicistica dell'idea di ragione e di storia. In tal modo, la democrazia impedisce o deforma i mutamenti politici e sociali autenticamente necessari.

Si guardi al modello di cittadino tutto virtù e ragione. È uno dei postulati della democrazia. Di fatto, la democrazia è il regime ove impera il denaro e ove la corruzione trova spazi impensati e costanti. Come sottolinea Maurras, «da qualunque parte lo si prenda, un dato risulta certo: è il Denaro che *fa* il potere in democrazia. Lo sceglie, lo crea, lo genera. Esso è l'arbitro del potere democratico perché in sua assenza tale potere ri-

precipita nel nulla o nel caos. Niente denaro, niente giornali. Niente denaro, niente elettori. Niente denaro, niente opinione espressa. Il denaro è il genitore e il padre di ogni potere democratico, di ogni potere eletto, di ogni potere tenuto nella dipendenza dell'opinione». Senza dubbio, continua il polemista francese sempre in *Mes idées politiques* (1937), «l'amore per il denaro è comune ai regimi, ai popoli e agli uomini. Vi sono variazioni nel grado dell'avidità e dell'avarizia, ma la storia universale non mostra da nessuna parte una forma di governo completamente estranea all'amore del denaro o assolutamente affrancata dalla sua influenza. Solo che vi sono regimi che *esistono* [vale a dire sono posti in essere] indipendentemente dal denaro. Ve ne sono altri invece ai quali esso dà origine direttamente e che senza di esso non esisterebbero». È appunto il caso della democrazia, talché ivi anche se il singolo eletto può «essere virtuoso, ciò nonostante egli è il prodotto e il produttore, l'effetto e la causa della plutocrazia sovrana».

Si guardi alle forme del potere. La democrazia presume che la condizione ugualitaria sia baluardo necessario e sufficiente nei confronti della concentrazione del potere, e che comunque essa si definisca (auto-definisca) come governo del popolo, dunque governo di tutti. Ciò presumendo, vi è nella cultura democratica un atteggiamento ostile all'emergenza e al ruolo delle aristocrazie, in nome del criterio numerico (quantitativo) che essa privilegia e che la induce a pratiche livellanti. Tuttavia, questo insieme di premesse non impedisce affatto che i "pochi", grazie alle risorse concentrate che si conquistano e di cui perciò dispongono per la natura stessa delle cose e delle vicende umane, trovino spazio preminente rispetto ai "molti", rispetto alla somma dei soggetti individuali. Solo che, nuovamente, la rivincita della realtà avviene in maniera deformata.

Infatti, se è irrealistico presumere che una società possa fare a meno di categorie e gruppi dirigenti e governanti, tuttavia l'odio democratico verso le aristocrazie (che non sono soltanto le aristocrazie del sangue, ma soprattutto quelle del merito, delle competenze, del valore civile e militare, del servizio alla *res publica*), senza riuscire a impedire il governo dei "pochi", lo canalizza e lo attua in forma perversa, distorta, subdola e degenerata.

Lo spirito aristocratico non ha nulla a che vedere con i superomismi variamente eccitati ed esasperati, prodotti della caduta di ogni senso del limite, naturale e morale, e che inevitabilmente inclinano al solipsismo ipervolontaristico, nichilistico e infine autodistruttivo. Come ha sottoli-

neato già Montesquieu, il "principio costitutivo" dell'aristocrazia, la sua cifra distintiva, è la temperanza, «una certa qual moderazione, cioè, che rende i nobili per lo meno uguali tra loro», dando luogo a un sistema pubblico di equilibrio e di reciproco contenimento. La moderazione, dunque, è l'anima delle aristocrazie: «ma quella, intendo dire, che è fondata sulla virtù, non sulla viltà o sulla pigrizia dell'animo». Quest'ultima, la moderazione vile e pigra, è semmai il moderatismo centrista, con la sua pratica del *juste milieu*, contro il quale scaglierà i suoi strali a più riprese la pubblicistica di destra. Si veda, ad esempio, il Léon Daudet dello *Stupide XIX siècle*: «Il liberale è un uomo che venera il Buon Dio, ma rispetta il diavolo. Aspira all'ordine e blandisce l'anarchia. In tutti i campi, specialmente in quello intellettuale e in quello politico, si sforzerà, dunque, di trovare una formula per conciliare un termine con l'altro. Di qui la nozione del centro nelle assemblee, del "ragionevole" centro, che tiene pari la bilancia fra gli estremi, difende la proprietà e la famiglia con la religione, per esempio, e sottoscrive in anticipo tutte le aggressioni passate, presenti e future contro la proprietà, la famiglia e la religione. Vi è qui l'indizio di una debolezza mentale e, a un tempo, il segno di un temperamento timoroso».

L'*animus* aristocratico non è superomistico e non è vile. L'aristocrazia è - a partire dalle tipologie dei pensatori classici, Platone e Aristotele - il governo dei pochi nell'interesse generale (ove il nesso tra interesse pubblico, generalità e virtù civica è evidente). L'oligarchia è il governo dei pochi nell'interesse dei pochi (cioè di loro stessi). Orbene, la democrazia respingendo lo spirito aristocratico lascia di fatto il campo libero allo spirito oligarchico, del resto coerente con il particolarismo che è intraneo alla visione della democrazia moderna, ove il pluralismo è sempre a rischio di sfiancamento e polverizzazione. E ciò permette vaste aree di manovra alle oligarchie finanziarie, economiche, partitiche, sindacali (come ricorda Roberto Michels, quando i grandi numeri, le masse, vengono organizzati in partiti e sindacati, si fa strada la "legge ferrea dell'oligarchia"), massmediali, burocratiche, tecnocratiche, talché la democrazia oscilla tra il polo quantitativo del numero e il polo quantitativo del denaro e delle connesse risorse potestative, senza riservare o consentire spazio alla qualità, che in politica sta ampiamente per interesse generale.

Ancora, si guardi al tema della libertà. Anche senza riproporre l'osservazione lapidaria di Madame de Staël (1766-1817), secondo la quale in Francia (estensivamente, in Europa) «la libertà è

antica, il dispotismo è recente», sta di fatto che non soltanto in democrazia la libertà è sfidata sul terreno dell'individualismo che si traduce in (e agevola la) massificazione, non soltanto è sfidata dalle oligarchie, che producono forme di illibertà mimetizzata sotto le vesti della demagogia (cui le oligarchie ricorrono per farsi accettare dalle masse), ma è altresì sfidata dal suo medesimo eccesso: la libertà sganciata dalla responsabilità si manifesta allora in ricorrenti e crescenti fenomeni di anarchia.

Senza dubbio, anche movimenti e regimi di destra possono ricorrere a concessioni in chiave di demagogia e populismo: la conformazione stessa di una società di grandi numeri rende assai difficile evitare cadute del genere. Ma nell'ottica del pensiero anti-democratico di destra ogni cedimento alla demagogia e al populismo è un segno di snaturamento della destra in direzione della sinistra. E quando una certa destra anti-democratica, ad esempio in Francia, percorre la strada perversa del razzismo (si tenga peraltro presente che, al pari del razzismo sovietico, l'anti-semitismo del nazional-socialismo tedesco è però cosa distinta, iscrivendosi esso nel quadro storicamente nuovo della logica totalitaria), per farlo deve smentire e ripudiare quella sua stessa premessa che consiste nel rifiuto del materialismo. Infatti,

il razzismo porta fattori biologici a spiegazione e giustificazione di fenomeni sociali: ma questa impostazione materialista è estranea alla cultura di destra, ne rappresenta comunque un tradimento.

E si guardi al tema della nazione. Al pari della democrazia antica, ove l'idea patriottica è cruciale, anche nella democrazia moderna il nesso con l'idea nuova di nazione è importante. Ma, anche per il ruolo significativo progressivamente assunto da due internazionalismi, quello marxista e quello finanziario, è la destra nelle sue diverse anime che in larga misura si fa carico dei valori nazionali, fino alla versione più esplicitamente determinata del "nazionalismo integrale" di Maurras. E qui si palesano e si evidenziano in pieno la scissura e anzi l'opposizione tra nazione e democrazia. Quest'ultima infatti, che pure originariamente aveva contribuito ad alimentare lo spirito nazionale, rivestendolo ad esempio di panni giacobini nell'esperienza francese, diventa passo dopo passo un ostacolo e poi un pericolo mortale per l'interesse nazionale. Dispersiva e centrifuga, la democrazia corrode il sentimento della nazione, fa prevalere lo spirito di fazione sullo spirito di nazione, lascia quest'ultima moralmente e materialmente indifesa dagli attacchi interni ed esterni. Se i processi di internazionalizzazione e globalizzazione finanziaria - che Maurras, recu-

perando la figura del meteco nell'Atene antica, ha antevisto denunciando la presenza in Francia di un meticciato economico, ceto di uomini senza Patria attenti solo agli interessi del denaro - trovano nel cosmopolitismo democratico e nella connessa idea astratta di uomo un favorevole terreno di coltura, l'inconcludenza chiacchierona di un sistema politico che è l'autentico regno del *parlage*, dell'incompetenza e della mediocrità mette a rischio la persistenza stessa della nazione. Il dilemma si fa allora esplicito: il bene della nazione esige l'abbandono della democrazia.

7

La democrazia contro la nazione

Per il pensiero critico di destra, dunque, giunge il momento in cui la scelta diventa drastica ma ineludibile: o la nazione o la democrazia. Quest'ultima, infatti, si mostra incapace di conservare e aggiornare in forma rispettosa qualunque istituzione fondante della società e della comunità politica, incluse quelle che hanno realizzato il massimo beneficio collettivo, edificando l'unità statale e/o la coscienza religiosa della nazione. Pone così le premesse per la dissoluzione di ogni civismo. Poiché il presupposto democratico è ugualitario, se ne trae con perverso, implacabile automatismo una conclusione distruttiva: nulla di nobile (atteggiamenti, costumanze, organizzazioni) può e deve resistere e sussistere, nulla che sia distinto e distintivo può e deve sfuggire al dileggio, all'irrisione, all'assalto della volgarità, al viluppo del linguaggio scurrile, blasfemo, irriverente.

Inoltre, dalla premessa che, in nome della libertà, tutto è potenzialmente oggetto di critica,

tutto è suscettibile di dissenso, si trae in concreto la conseguenza che di tutto si può e si deve ridere, che tutto va dissacrato, in un implacabile tiro al bersaglio destinato a lasciare sul terreno un cumulo di macerie ove giacciano in stato di decomposizione memorie, sacrifici compiuti dalle generazioni precedenti, atti di valore, imprese degne di alimentare l'orgoglio di un popolo. In nome della libertà ogni cosa diviene o si sostiene lecita, ogni senso della misura viene progressivamente scardinato, a solo vantaggio (spesso su iniziativa, palese od occulta) delle oligarchie, specie economico-finanziarie, che provano fastidio verso ogni limite - etico, giuridico, politico - frapposto alla loro azione e ai loro interessi, e che perciò hanno bisogno di masse composte da coscienze morbide e da nullità intellettuali e morali, contemporaneamente atomizzate e omologabili, solitarie e gregarie, che in nulla credono con animo profondo e consapevole, che nulla amano con spirito duraturo e riconoscente, dunque manipolabili, mobilitabili o tacitabili con la sola pressione di un interruttore.

I due grandi valori giustificativi della democrazia, però, sono appunto la libertà e l'uguaglianza, da coniugare in un gioco equilibrato e maturo, sapendo tra l'altro che "troppo" di libertà e contemporaneamente "troppo" di uguaglian-

za confliggono e poi si paralizzano e si annullano reciprocamente. D'altro canto, se a parole si proclamano il mito della libertà e il mito dell'uguaglianza, e se a questi miti si celebrano ricorrentemente riti formali, talvolta sacrificando sui rispettivi altari altri valori civili non meno importanti e spesso consacrati dal sigillo del tempo, sta poi di fatto che ivi libertà, uguaglianza ma anche certezza del diritto e principio di legalità non sfuggono al comune destino della corrosione e della dissacrazione.

È indubbio che il principio di legalità può operare, come storicamente ha operato, anche in regimi politici non democratici. Altrettanto può dirsi per il principio della certezza giuridica. Dunque, non è necessaria la democrazia perché vigano legalità e certezza giuridica. Ma, quando pure si volesse sostenere che la libertà (politica? religiosa? economica? culturale? etnica? forse meriterebbe distinguere) è possibile solo in un contesto democratico, e altrettanto voglia dirsi per l'uguaglianza (anche qui distinguendo), come trascurare che i modi in cui le democrazie evolvono e operano, sotto il profilo strutturale e culturale, tendono a rattrappire sia il principio di libertà sia il principio di uguaglianza? E come trascurare che teorie e pratiche della democrazia finiscono in più occasioni per attentare alla sopravvivenza

stessa della nazione, come per esempio accade allorché lo stato di disgregazione civica, l'impazzimento delle formazioni politiche e il prevalere degli interessi locali giungono al punto di legittimare come "normali" le ipotesi di secessione, più o meno pacifiche ma sempre eversive, poiché la nazione ha una sua "consistenza" storica che impedisce di sottoporla senza irreparabili danni al vaglio cartaceo di una scheda di voto?

Non soltanto, dunque, pur avendo spesso nel mondo moderno elementi genetici comuni, spirito democratico e spirito nazionale finiscono sovente per entrare in collisione (tra l'altro perché la democrazia da una parte incoraggia tutti gli individualismi e i particolarismi, di gruppo e di corporazione, dall'altra alimenta tutti gli oligarchismi), ma inoltre il democratismo tende a negare l'interesse nazionale, la sua specificità e continuità. Mosso dall'istinto della divisione incontrollata, il democratismo debilita e svuota il sentimento della nazione, e poi annichilisce la nazione stessa (le sue istituzioni militari, la sua giustizia, la sua scuola, la sua polizia, la sua ricerca scientifica e tecnologica) al cospetto di ogni disordine interno e di ogni pressione o concorrenza esterna, lasciandola in balìa di tutti gli assalti, rendendola inerte e quindi succuba di ogni incursione. Quando si giunge fino a teorizzare e

praticare la secessione territoriale, forma estrema dell'istinto divisionista, è perché in un gioco furibondo e infine autolesionista sono stati distrutti tutti i valori e tutte le istituzioni storiche alla radice dell'identità nazionale, sono state calpestate tutte le ragioni della solidarietà civica.

Ma se è così, che ne è della libertà dei cittadini, che ne è della loro uguaglianza? Come recuperare un'autentica e responsabile libertà, una ragionevole uguaglianza, se la nazione è consunta, e se la causa fondamentale di tale consunzione è (o è diventata) la democrazia, che rende vieppiù faticoso alla nazione l'impegno di affrontare le sfide economiche, morali, sociali, internazionali? C'è chi risponde sostenendo l'opportunità e la convenienza di riversare, e quindi di diluire, tali problemi e i connessi interrogativi nel mare magno delle galassie sovranazionali, del resto in via di difficile costruzione, e dei processi di globalizzazione. Ma non si vede che in tale mare magno e in tali processi alcune nazioni sono più "uguali" delle altre, hanno una capacità di influenza, e talora di egemonia, assente o carente in altre, e che perciò - fatti salvi i casi individuali, le personalità capaci di muoversi, emergere e affermarsi in qualunque "mercato" sovranazionale o globale - statisticamente i cittadini "meno liberi e meno uguali" saranno quelli delle nazioni più deboli? E non

si vede che le nazioni più deboli non sono tali soltanto per ragioni "materiali", economiche, tecnologiche, ma lo sono anche, talvolta soprattutto, per ragioni "spirituali", per la mortificazione del genio pubblico prodotta dal degrado democraticistico, e che questa mortificazione incide negativamente anche sulla capacità di promuovere e mantenere un sano sviluppo economico, un'aggiornata ricerca scientifica e tecnologica?

Certo, si può e si deve distinguere tra le diverse realtà democratiche e tra i relativi ambienti nazionali. Per rimanere al mondo contemporaneo, e per abbozzare a fini analitici un elenco che non esclude aree di sovrapposizione tra i casi inclusi, ci sono nazioni che nascono grazie alla domanda di democrazia e il cui sviluppo, almeno fino a un certo punto, procede di pari passo con lo sviluppo democratico. Ci sono nazioni che dispongono di una tale enorme potenza economica, produttiva, tecnologica, finanziaria, militare da potersi permettere il costo della democrazia per tempi comparativamente abbastanza lunghi. Ci sono nazioni che, sotto l'apparenza democratica, hanno ormai prodotto e metabolizzato (poiché la loro vocazione autentica è essenzialmente economica) forme di potere francamente oligarchiche, come tali in grado di imprimere alla società nazionale una guida, sia pure perversa e disancora-

ta da quella visione "generalistica" che vieta di esaurire nel dato economico la complessità dell'esperienza individuale e collettiva. Ci sono nazioni che hanno saputo avvalersi di varietà sagge di governo misto, ove gli elementi e fattori democratici sono bilanciati e temperati dalla feconda persistenza di elementi e fattori monarchici e/o aristocratici, con la rispettiva legittimazione storico-culturale, e con lo spirito civico che complessivamente da tale suggestiva simbiosi deriva.

Ancora, ci sono nazioni che, in virtù di una statualità tradizionalmente e poi ricorrentemente corroborata da strutture e classi amministrative accortamente selezionate, capaci professionalmente e dedite al servizio pubblico, sono in grado di opporre una bella resistenza alle suggestioni e spinte disarticolanti che derivano dalle pulsioni anarchiche dell'ugualitarismo e del libertarismo. Ci sono nazioni che, grazie ad accorte riforme elettorali e costituzionali, hanno saputo risalire la china in cui le avevano precipitate le modalità più drasticamente proporzionaliste, dunque banalmente ugualitarie, e parlamentariste, dunque pericolosamente paralizzanti e paralizzate, di certe loro scelte istituzionali e ordinamentali all'insegna di un pernicioso assemblearismo.

Tali distinzioni hanno una loro consistenza, e debbono impedire di fare indiscriminatamente

d'ogni erba un fascio. Contano in relazione alle prestazioni, alla credibilità, alla persistenza dei singoli regimi democratici. Detto questo, rimane però che, quando il peso della democrazia si fa intollerabile, perché i fattori distruttivi prendono senza remissione il sopravvento, allora il bene della nazione esige l'abbandono della democrazia.

Va qui precisato che l'idea di nazione cui fa riferimento la destra è tipologicamente distinta dall'idea di nazione riferibile alla cultura rivoluzionaria e giacobina, la quale ultima soprattutto è alla radice di quelle forme aggressive e xenofobe che hanno avuto un ruolo significativo nella storia articolata e complessa del nazionalismo moderno e contemporaneo. Pur se vi possono essere state a più riprese commistioni di fatto tra le due versioni, pur se Maurras può rivendicare il suo "nazionalismo integrale" (in una stagione peraltro ove la nozione di integralità è richiamata anche da Jacques Maritain per il suo "umanesimo integrale"), tuttavia la destra include nella sua concezione della nazione, per cominciare, il riconoscimento della diversità, e quindi la necessità di rispettarne la specificità. Le diverse nazioni vanno riconosciute e accettate nella loro singolarità, storica, culturale, istituzionale.

Correlativamente, la nazione cui pensa la destra non è il frutto di una procurata, artificiosa

cesura storica, di una deliberata lacerazione culturale, come viceversa accade nell'esperienza giacobina, ma semmai è proprio il tentativo di riparare e ovviare agli esiti più definitivamente e drasticamente coerenti di quel grande processo rivoluzionario che in virtù dell'azione dissolvente dello spirito critico di matrice anarchica e individualista ha condotto alla dissoluzione della *res publica christiana* e della sua vocazione universale. La nazione, dunque, è vista come spazio aggregante che, almeno entro dimensioni territorialmente limitate, mantiene una solidarietà interpersonale e intergenerazionale tra genti simili dopo il collasso della *Koiné* religiosa.

Non a caso, nel nazionalismo della destra permane una nostalgia dell'universale, come diverso dall'imperialismo, alimentato piuttosto dal nazionalismo egemonico di matrice rivoluzionaria. Non a caso, nel nazionalismo della destra l'elemento della religiosità ecumenica di radice cristiana e medievale (non dunque la religione patriottica dell'antichità pagana, cara semmai a Jean Jacques Rousseau e portatrice almeno potenziale di tante "esclusioni" quante sono le patrie, le *poleis*, con le loro specifiche divinità) conserva una sua consistenza, con tutto ciò che tale riferimento - esplicito o implicito - alla trascendenza comporta in termini di accettazione del limite e della

misura come prescrizioni di una ineludibile temperanza. Non a caso l'ammirazione per il cattolicesimo giunge fino a Maurras (sull'onda dei suoi principali ispiratori, il credente Joseph de Maistre e l'ateo Auguste Comte), anche se si è voluto parlare a proposito della sua dottrina, probabilmente eccedendo, di un cattolicesimo senza il cristianesimo, di un'attenzione portata sugli aspetti organizzativi e sociali della vita ecclesiale prescindendo dalla dimensione della sua più intima e autentica spiritualità.

Tutto ciò suggerisce che il nazionalismo della destra non è chiuso alle prospettive sovranazionali, ad esempio europee. Tutt'altro, se solo si ricorda quanto l'Europa ha significato, nel Medioevo fino alla sostanziale identificazione, per l'universalismo cattolico e quanto quest'ultimo ha significato (si pensi solo al "diritto comune") per lo sviluppo dell'unità culturale e civile europea. D'altro canto, la dinamica politica ha portato fuori dei confini europei l'idea di nazione: su fondamenta talvolta simili e talvolta più o meno diverse, sono nate nuove nazioni e altre ne nasceranno, mentre talune forse declineranno o spariranno.

Dunque, nessuna preclusione di principio alberga nella destra né verso l'emergenza di "altre" nazioni né verso lo sviluppo di istituzioni sovranazionali. Semmai, la destra vive con particolare

intensità l'immenso interrogativo sull'avvenire dell'Europa. Destra e sinistra sono concetti che nascono in Europa (nella sua cultura), ma il nesso tra quest'ultima e la destra è assai più stretto e forte del nesso tra Europa e sinistra, non foss'altro perché in quest'ultima si è ben presto affermato un internazionalismo negatore sia delle Patrie nazionali sia della Patria europea. E poi perché la cultura della destra è così alimentata dalle tradizioni culturali europee, religiose e civili, è così legata all'intreccio fecondo tra autorità e libertà, tipico al punto da costituire l'essenziale fattore di discrimine tra "principato europeo" e "dispotismo orientale", che risulta legittimo chiedersi se la cultura di destra sarebbe in grado di sopravvivere alla fine dell'Europa.

Che la sopravvivenza dell'Europa e della sua civiltà sia a rischio, si vede bene. Tre elementi fondamentali possono essere segnalati in merito. L'Europa è tanto più a rischio, come entità culturale autonoma ma non solo come tale, quanto più i processi di costruzione istituzionale continentale, e comunque le relazioni tra le nazioni europee, avverranno esclusivamente su basi e preoccupazioni "materiali" (economiche, finanziarie), trascurando o addirittura cancellando il ruolo della dimensione culturale, valoriale, in una parola "spirituale". L'Europa è diventata grande in virtù del

suo universalismo "spirituale". Se prevalesse un universalismo "materiale", essa ne sarebbe schiacciata, tra l'altro per la difficoltà di competere con ben più robuste potenze "materiali".

L'Europa, inoltre, è tanto più a rischio quanto più l'andamento demografico planetario e i relativi squilibri sono destinati a evidenziarne la fragilità e la permeabilità, producendo in pari tempo vaste conflittualità. Intorno al 1900 era europea una persona ogni quattro abitanti del pianeta: il venticinque per cento della popolazione mondiale. Nel 2025 ci sarà probabilmente (questo segnalano le proiezioni degli studiosi) un europeo ogni diciassette esseri umani: neppure il sei per cento del totale, dunque. In assenza di una politica che giudichi la difesa dell'identità culturale europea come una priorità fondamentale, attivando e incrementando tutti gli strumenti necessari, inclusi quelli militari, dovremo rassegnarci a registrare la conclusione di una civiltà, perché è evidente che a un grandioso riequilibrio demografico si accompagneranno necessariamente grandiosi riequilibri negli assetti sociali, nelle allocazioni del potere economico e intellettuale, nella percezione del mondo, nella riscrittura della mappa dell'influenza politica.

Infine, l'Europa è tanto più a rischio quanto più la Chiesa cattolica, ma anche le altre confessio-

ni cristiane, registreranno che la prevalenza della prospettiva "materiale" nel Vecchio Continente, in pari tempo il declino delle vocazioni religiose, poi la preponderanza demografica degli altri popoli e continenti, rendono ormai sterile o comunque improduttivo il legame con l'Europa. A quel punto un cristianesimo distaccato dalle sue radici europee, imbevuto o assediato da culture estranee, sarà progressivamente portato a privilegiare le aree extra-europee e ben presto, chissà, a vedere il Vecchio Continente come un nemico. Sarebbe l'epilogo definitivamente autodistruttivo della "guerra civile europea" che ha percorso il tempo moderno e contemporaneo. Certo sarebbe la fine dell'Europa, probabilmente del cristianesimo, specie cattolico (le altre confessioni cristiane avendo già precedentemente smarrito molto del loro afflato religioso e della loro spinta di evangelizzazione).

Ma tutto è ormai perduto? Non vi è più spazio per l'impegno e la lotta? La risposta della destra è che non tutto è perduto, e che la lotta ha ancora un suo spazio. E, nella misura in cui la democrazia diventa il principale ostacolo sulla via di tale lotta e del relativo impegno, il "superamento" della democrazia si pone come esigenza collettiva.

8

FINE DELLA SOVRANITÀ, NECESSITÀ DELLA REAZIONE

Se la conclusione della democrazia è un programma politico, è però contemporaneamente anche un traguardo storicamente prevedibile in ragione della dinamica stessa delle esperienze democratiche. Se parte da un nesso stretto con il sentimento religioso (così Tocqueville vede le origini della democrazia americana), la democrazia si realizza tuttavia come relativizzazione di ogni messaggio religioso e morale. Se postula il superamento dei criteri selettivi di promozione sociale legati all'eredità, alla conquista, alla cooptazione, alla ricchezza, la democrazia non può che privilegiare in via di principio il criterio del merito (come dice la parola stessa "elezione", che implica l'idea di scelta), e tuttavia il livellamento verso il basso diviene la sua costante di vita, mentre la burocrazia è accettata ed alimentata soprattutto come opportunità strutturale di favori e prebende, e mentre la tecnocrazia è vista quale interlocutrice soprattutto in quanto centro

gestionale di interessi economici e assai meno in quanto soggetto autonomo di competenze professionali, produttive e tecnologiche.

Dove però si coglie nei suoi termini più inquietanti la fragilità della democrazia è sul terreno della sovranità. O che la riconosca alla molteplicità dei rappresentanti riuniti in Parlamento (e allora parla di sovranità nazionale) o che la riconosca alla generalità dei cittadini (e allora parla di sovranità popolare), di fatto ma anche di diritto la democrazia parcellizza drasticamente e quindi annienta l'essenza sovrana, ignora il requisito della legittimità, abbassa lo Stato a coacervo di gruppi di interesse e di pressione che volta a volta si coalizzano o confliggono con gli innumerevoli gruppi di interesse e di pressione espressi dalla società civile, in un processo politico ove collassa la distinzione tra Stato e società civile e che così si esaurisce in mera interazione tra gruppi.

Joseph de Maistre può perciò formulare già subito dopo la Rivoluzione francese la sua osservazione, che è insieme una definizione e una previsione: «La democrazia è una associazione di uomini senza sovranità». Ma poiché non vi è popolo, non vi è nazione, non vi è politica che possa prescindere dalla sovranità, l'itinerario della democrazia volge alla sua conclusione. E qui si coglie la suprema incoerenza della democrazia.

Pur predicando la bontà dell'uomo, pur proponendosi inizialmente con le stimmate della virtù, la democrazia si fonda sulle (e insieme alimenta le) passioni cattive dell'uomo, corrosive e centrifughe. E poiché queste sono diffuse ed intense (come ben sa il pensiero di destra, che però le combatte), il sottinteso astuto della democrazia è di poter garantire il suo proprio successo facendo riferimento a tali passioni. Così, poiché nei regimi democratici c'è la spasmodica necessità di raccattare consensi ovunque e comunque, a costo di svendere ogni valore, principio, ideale, i valori, princìpi, ideali diventano strumenti plastici di convenienza contingente, da tirar fuori quando servono, da dimenticare quando è utile. Può accadere in più di un regime politico, ma in democrazia accade in sommo grado, perché ivi il consenso è sempre meno il riconoscimento dell'aderenza agli interessi e credenze costanti della comunità e dell'autorità che li esprime, e sempre più la coincidenza emotiva e posticcia tra pronunce estemporanee dei governanti e stati d'animo dei governati, il tutto all'insegna di un irrefrenabile delirio parolaio. Così, l'amor di Patria è ridotto di volta in volta a oggetto di baratto, o di scontro, tra partitanti. Così, ciascuno di costoro, non credendo a nulla, gioca nella vita pubblica dieci parti in commedia. Così, l'atmosfera di far-

sa disabitua le persone alle scelte serie e virili di fronte alle sfide dell'esistenza, talché l'atteggiamento mentale praticamente unanime è di "non avere pensieri". Così, le enunciazioni "buoniste" o sono prove di ingenuità, vale a dire dell'incapacità intellettuale e morale di comprendere i caratteri profondi della natura umana, o configurano una truffa ideologica, una mistificazione per ingannare e blandire il prossimo, dipingendolo meglio di quanto in genere non sia, al fine di ottenerne le compiacenze. Così, nelle democrazie ci sono molti poteri ma nessuna autorità, e i molti poteri possono essere in rissa o in accordo tra loro, ma ben difficilmente convergono sull'interesse generale, perseguendo piuttosto il soddisfacimento dei loro particolarismi in un contesto ove, per l'assenza dell'autorità equilibratrice e unificante, si mortificano sia il principio monistico sia il principio pluralistico.

L'obiezione è tuttavia chiara. Non si può fare sussistere, mantenere a lungo e rendere prospera una società basandosi sulle passioni negative. Certo, la democrazia è una "forma di governo" che, avendo forti elementi e connotati di artificialità (superati probabilmente solo dalle esperienze totalitarie), ha anche comparativamente tra i maggiori elementi di finzione, a cominciare proprio dalla *fictio* della sovranità popolare. Perciò le tec-

niche di mascheramento vi agiscono con efficacia, ma sono anche assai labili, possono essere scoperte con relativa facilità, pur se basate su una illusione che piace ai più, che sollecita la vanità dei più, che esprime l'infantilismo diffuso, che asseconda l'amor proprio individuale, vale a dire l'illusione che ciascun uomo sia sovrano. Un'illusione, però, rimane tale al cospetto della realtà. Se poi danneggia l'esistenza individuale e sociale, anziché assecondarla (come talvolta riescono a fare certe illusioni benefiche), se opera nel segno della dispersione anarchica, se si ritorce contro gli ipotetici beneficiari (gli sprovveduti che ci credono) e a vantaggio dei beneficiari effettivi (gli oligarchi che con cinico ma percettibile disprezzo profittano della credulità dei comuni mortali), allora la conseguenza è nelle cose.

Come ha scritto all'inizio del nostro secolo, ne *Les illusions du progrès* (1908), quel pensatore pure in bilico tra destra e sinistra che è Georges Sorel (1847-1922), «ciò che in questo studio si è chiamato col nome peggiorativo di *mediocrità*, è quel che gli scrittori politici chiamano *democrazia*. [...] Oggi molti intellettuali trovano vantaggioso per i loro interessi fare l'apologia della democrazia; [...] di conseguenza, s'ingegnano a immaginare sofismi capaci di dimostrare che la mediocrità democratica genera la grandezza sociale.

Abbiamo visto, nel corso di questo studio, uno dei più sfrontati di questi sofismi, quello della legge di regressione apparente. Per quest'ultima, si pretende di trasformare le immersioni nella decadenza in voli arditi verso le cime più elevate che lo spirito possa desiderare. [...] L'ora presente non è favorevole all'idea di grandezza: ma verranno altri tempi. La storia ci insegna che la grandezza non potrebbe mancare per sempre a quella parte dell'umanità che possiede gli incomparabili tesori della cultura classica e della tradizione cristiana. Attendendo il giorno del risveglio, gli uomini accorti devono lavorare ad illuminarsi, a disciplinare il loro spirito e a coltivare le forze più nobili della loro anima, senza curarsi di quanto la mediocrità democratica potrà pensare di essi».

Se la democrazia, dunque, si pone contro la società, l'istinto di conservazione di quest'ultima reagisce, ha la sua reazione. Difatti, pur avendo un andamento spesso ondulatorio, la storia dimostra che le democrazie hanno vita breve. Se si compara con altre forme politiche (anzitutto, la monarchia) capaci di sfidare i secoli e di riproporsi costantemente, si vede che la democrazia antica costituisce una fase di transizione limitata a un paio di secoli. E quanti secoli hanno le democrazie moderne anche più celebrate? Insomma, la breve durata è il precipuo connotato sto-

rico delle democrazie.

Queste concludono il loro ciclo di esistenza o cadendo o progressivamente trasformandosi in oligarchie con classi dirigenti pessimamente selezionate, i cui giochi di potere coesistono con disordine, anarchia e incapacità decisionale paralizzando le risorse nazionali e sociali, o comunque comportando costi esorbitanti rispetto alle opportunità offerte dall'ambiente e dalla geopolitica. Nell'un caso o nell'altro, il problema è ricondurre la società nel tracciato di valori, criteri selettivi, equilibri istituzionali che - senza per nulla negare la modernità, senza per nulla escludere un ruolo attivo del popolo attraverso il suffragio universale sul terreno della rappresentanza politica e del controllo sul potere governante - le conferiscano un andamento diverso rispetto a quello impressole dal pensiero dissolvente. Ritrovare e indicare tale strada alternativa è appunto il compito della reazione, il cui impegno non può che avere successo, perché in sintonia con le esigenze di continuità e di vitalità della società profonda.

Questa è la convinzione del pensiero anti-democratico di destra. Queste sono le "ragioni" del "torto".

RICHIAMI BIBLIOGRAFICI

TESTI

M. BARRÈS, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris, Emile-Paul, 1902.
A. DE BENOIST, *Democrazia. Il problema*, Firenze, Arnaud, 1985.
L. DE BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, Paris, Blond et Barral, 1880.
E. BURKE, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, Roma, Ciarrapico, 1984.
L. DAUDET, *Lo stupido XIX secolo*, Roma, Il Borghese, 1973.
J. DE MAISTRE, *Oeuvres complètes de J. de Maistre*, Lyon-Paris, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1884-1931.
CH. MAURRAS, *Oeuvres capitales. Essais politiques*, Paris, Flammarion, 1973.
CH. MAURRAS, *Mes idées politiques*, Paris, Fayard, 1937.
CH. MAURRAS, *Enquête sur la monarchie 1900-1909*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1911, 5a edizione.
V. PARETO, *I sistemi socialisti*, Torino, Utet, 1951.
V. PARETO, *Trattato di sociologia generale*, Torino, Utet, 1988.
C. SCHMITT, *Le categorie del "politico"*, Bologna, Il Mulino, 1972.
C. SCHMITT, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Bari, Laterza, 1975.
L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Napoli, All'Uffizio della Civiltà Cattolica, 1850.
A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, Torino, Utet, 1968.
J. DONOSO CORTÉS, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, Milano, Rusconi, 1972.

G. SOREL, *Les illusions du progrès*, Paris, Rivière, 1911.

STUDI

AA.VV., *L'Europa domani: realtà e prospettive*, L'Aquila, Japadre, 1992.
S. BREUER, *La rivoluzione conservatrice*, Roma, Donzelli, 1995.
D. FISICHELLA, *Ricerche sul concetto di monarchia: le teorie di Charles Maurras*, tesi di laurea, Università di Perugia, 1960.
D. FISICHELLA, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994, 3a edizione.
D. FISICHELLA, *De Maistre*, Bari, Laterza, 1993.
C. GALLI (a cura di), *I controrivoluzionari*, Bologna, Il Mulino, 1981.
S.M. LIPSET, *L'uomo e la politica*, Milano, Comunità, 1963.
A. MOHLER, *La rivoluzione conservatrice in Germania 1918-1932*, Napoli-Firenze, Akropolis-La Roccia di Erec, 1990.
A. OMODEO, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Milano, Mondadori, 1946.
R. DE MATTEI E F. PERFETTI (a cura di), *Omaggio a Charles Maurras nel XX anniversario della morte*, Roma, Volpe, 1972.
M. RAVERA, *Introduzione* a *Il tradizionalismo francese*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
R. RÉMOND, *La Destra in Francia*, Milano, Mursia, 1970.
D. FRESCOBALDI (a cura di), *La controrivoluzione*, Firenze, L'Arco, 1949.
G. SCHWAB, *Carl Schmitt. La sfida dell'eccezione*, Bari, Laterza, 1986.
L. SCHAPIRO (a cura di), *Political Opposition in One-Party States*, London, Macmillan, 1972.
J.-F. SIRINELLI (a cura di), *Histoire des droites en France*, Paris, Gallimard, 1992, tre volumi.

Z. STERNHELL, *La destra rivoluzionaria*, Milano, Corbaccio, 1997.
J.L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, Il Mulino, 1967.
P. TREVES, *Profeti del passato*, Firenze, Barbèra, 1952.
M. WINOCK (a cura di), *La droite depuis 1789. Les hommes, les idées, les réseaux*, Paris, Seuil, 1995.